

經典に生きる

小林 篤 演

私は秋が好きである。同じ秋のなかでも、とりわけ、晩秋の窓邊の樹々が、梢に二三の紅葉を残して、いつかはなしに飄落して行くあの可憐な姿に、たまらなく哀愁をそゝられる。なにか遠しい人生の活相から去つた孤獨―遠方への旅から歸郷した後によつて来るあの疲勞に伴ふ物淋しさを感じしめられるのが好きだ。併し私は唯ださうした自然の變移が、人に哀愁の念を抱かしめるのみで秋を好むのではない。音もなく散落し切つた木の葉の跡の何れにも、新春への芽が―微少過ぎるために看過されがちではあるが―萌へ出てゐるこゝである。これは私に自然が持つ量り知れない力―敗壞と創造―不可思議な生命力に、眼を見張らせるに充分である。

此の自然界に於いては、現在吾人が凡ゆる機會に見受ける敗壞と創造は、悠久の過去にも、永遠の未來にも、常に現在と同様に繰り返へされたであらうし、又行はれて行くこゝであらう。自然界に生棲する吾人をも、此の思議し得ない生命力のなかに存在するこゝに氣付かせる。私と祖先―私と父―昨日の私と今日の私―今日の私と明日の私と並べてみるこゝ、そのいづれの間にも敗壞と創造の範疇が存在する。併し私は必ずしも私との關係にあるそれと、自然が行ふそれとが、價值と充實性とに於いて同一平面上に置かれても、異存なきものとは考へない。私の生命力が自然の生命力の顯

現であるか否かは別問題として、私のやつてゐるそれは、唯だ物質的な變移を云ふ自然現象としては充分かも知れない。併し少くとも人文創造の世界に於ける私としては、その自然がなすそれとは當然異なる可きである。

自然現象にある敗壞を創造の關係は、人文現象にある傳燈を創造の關係に相當する。溫古知新等云ふ熟語も、又人文現象に於ける此の範疇を暗示するものである。

二

私は茲で次の如き關係も又同一範疇に屬するものでないかと思ふ。即ち經典とその拜讀者、更らに云へば、經典所説の入涅槃經轉迷開悟一凡入報土の説相を、それに生きる人との間の關係である。このことはニイチエの「表現は限定である」云ふ言葉も、勃大な佛教經典を考へ合はすところから明瞭となつて来る。

印度ヒマラヤ山脈の麓、ネパールの一角に、カピラバस्त城の貴公子として、生を得給ふた聖佛陀が、勤苦六年遂ひに生年三十五歳、十二月八日、伽耶近郊卑鉢羅樹下金剛座上端身正坐して、明けゆく暁に消へ残れる星の一つを眺めて人生の如何なるかを悟り給ふたより實に二千五百有餘年は経過してゐる。この長歳を思ふ時、佛教經典の勃大さにも首肯出来るやうな氣がする。それは如何に表現は限定であると言つてみても、表現は人間の本能であるからである。その表現本能は或る精神とも思想とも名付け難い、人間活動の生命力が―次の時代には一の明かな形を取るが―その時代の生命力として躍動してゐる時には、それを一の體系に組織化さすにはをかない。その時代の人間の活動の生命力を云ふものは、その時代の人間の肉を動かし、血を湧かし、力になつて脈搏つてゐるのであるが、それは曖昧模糊としてこれに云つて明白に抽象することの出来ないものである。時代人を動かす大きなものであつて、而もその時代人に指摘することの出来ないもの、即ち己には解り過ぎる程解つてゐて、説明することの出来ないものである。それだけにその生命

力になつてゐる思想精神を何等かの形に表現しやうと努力する。これが人間が有する表現本能である。

聖佛陀が明け行く曉空に、明滅する一つの星を眺めて悟り給ふた内證は、恐らくは唯だ單純なものであつたに違ひない。一度び捨て給ふた現實の俗界に來たつて、惱苦の衆生に呼びかけられた言葉は、極めて平易で、而も俗界の衆生に取つて、沙漠を行く隊商がオワシスに遇へるやうに、彼等の苦惱が慰やされた程、眞理と躍動的な生命力を内包してゐたに違ひない。彼等はその言葉を佛の言葉として、その儘受取りこそすれ何等批判することがなかつた。而もその教は大きな無形な精神力として、彼等の肉を動かし、血を湧かし、力になつて脈搏ち、彼等の全生活を指導してゐたに違ひない。

然るに彼等も矢張り人の子であつた。彼等は何處から來ることも知れない無形にして、而も身も心も凡てを奪ひ去る畏しい力―憧憬の力を握み得たいと考へ始めた。其の時は既に聖佛陀は此の世を去り給ふてゐたのであるが、彼等は聖佛陀の去り給ふたことを知る由もなく、我れ先きに其の不可思議な力を捕へることに夢中であつた。彼等の子孫も、彼等の祖先がなしたと同じ様に、競ひ合ふことを中止しなかつた。この傾向は時代と共に激化する一方で、恰も人間の子孫が増加するやうに其の數を増した。それは佛敎史の變遷を考察してみれば明白なことである。

茲で再び、ニイチエの「表現は限定である」と云ふ言葉を考へてみなければならぬ。言葉にせよ文字にせよ、一度表現されたものは、其の表現程度の如何に依らず、表現以前のものよりも限定されたものである。従つて、哲學化され、體系化された一の精神思想は、曖昧模糊として人々の生命の中に、活動の原理として脈搏つてゐた精神思想よりも、其の實際的勢力に於いて劣つてゐるものであると言はれるだらう。或る時代を指導する無形の精神思想力が、體系化されて一の學問として成立した場合、其の學問の中にもられる精神思想は、時代の指導力としては乏しいものである。茲には當然其の生命力と云ふ本質は同一性質のものかも知れないが、前時代に交る可き次の無形な精神思想力が現はれてゐる

なければならぬ。然るに表現は人間の本能であり、又これがなければ、人間は人間としての生活を全うすることが不可能である。それは表現し傳達することがあつて始めて、他の獸類と相異なる人間特有の文化生活を営むことが出来るからである。斯様に表現し云ふことは、人間が人文創造をする上に必須不可欠な條件であることは、又我々に厄介な問題が起つて来る。

三

此れは結局傳燈と創造と敗壞と創造の問題である。表現は限定である、併しその表現を措かなければ、人文生活は出来ない。過去の思想精神書はその實際的勢力には乏しい。併しそれは同時に現代人の精神思想力を豊富にするに役立つ。これは大きな矛盾である。この矛盾の起因は、我々が動きつゝある生ける現在に生きるものであつて、去りつゝあるある死せる過去に生くるものでないことにある。

然らば我々が生存する上に必然的に生起するこの矛盾を、如何に解決することが妥當であるか。私は以前よりこの問題に關心を持ち、今もなほその解決に苦んでゐる。これは取りもなほさず、我々が宗祖の胸中に成立せし信念を、體系化された宗乗書から如何に自分のものとして生きるか云ふ悩みと同一である。私が拙題として懸けた「經典に生きる」の問題も亦、こゝにある。

過去の思想精神書は、體系化された過去の時代に生きた精神思想力であつてみれば、過去の人々の生命力として役立つてゐたことは必然であるが、茲に云ふ精神思想力は、ランケが「各々の世紀に於ける支配的な傾向」として解釋した歴史の指導的イデーとも考へられる。従つてこれは歴史の問題であり、歴史哲學の範圍に屬するものである。

私は上來叙べて來た精神思想力は宗教心と考へて欲しかつた。併し時代の指導的イデーが必ずしも宗教心に限つたも

のであることは考へない。唯だ宗教の聖價值は絶對であるから、如何なる時代的イデーとも矛盾するものでなく、寧ろその時代の指導的イデーを培養し行くものであり、同時に精神思想に關する以上、時代的イデーの變遷と共に同じ過程を取る言ひ度いのである。

茲に問題の複雑及び誤解の生じない爲めに、もう一度「經典に生きる」の拙題を引く。これは私の問題としてゐることを明白にするに必要があるからで、私は我々佛教徒として、聖佛陀の御信念の體系化になつた經典から、如何に味ひ如何にして生きるかを問題にしてゐるもので、時代精神と聖價值との同異を論じてゐるのではない。ここは宗教界、佛教界の問題である。

茲に於いて佛教の歴史云ふものは、如何に變遷して行くことが妥當であるかを問題にしなければならない。

「歴史と言ふ語は、多くの國語に於いて、我々の國語も例外をなすことなく。一方では主觀的に『出來事の敘述』の意味に於いて、そして他方では客觀的に『出來事』そのものの意味に於いて用ひられてゐる。後者はまさに存在としての歴史にほかならず、これに反し前者はかかる存在としての歴史に就いての知識及び敘述であり、ログスとしての歴史と呼ばれることが出來よう。」（三木清著「歴史哲學」一一二）茲に言ふ存在としての歴史は、佛教で言ふ轉迷開語——入涅槃そのことであり、淨土宗で言ふ凡入報土そのことである。ログスとしての歴史はそれ等のことに就ての知識であり、敘述であり、表現であると思ふ。信者の生命力として轉迷開語が直接に動いてゐる場合、それを表現することは出來ない。それは却つてその生命力がなして行つた痕跡を研究することに依つて、間接的に表現することが出来る。かくの如き痕跡を一般に史料云ふ三木氏は云つてゐる。史料は轉迷開語そのものでなく、轉迷開語に就いて知らせるものである。併し史料は轉迷開語そのものでなく、また表現でもなく、兩者を截然區別するものである。此の史料は凡て體系化された經典であり、又それに類するものであると思ふ。表現が一の經典になつて現はれる言ふことは、既に

重大な問題を内含してゐる。それは經典が書き更へられることである。一般には書き更へられること云ふ場合、表現を基礎とする經典に誤謬があるか、又新な經典が現はれたことを以て、その書き更へられる條件を考へるが、何等經典に變化も矛盾もない場合に於いても書き更へられる。然らば經典が必然的に書き更へられる内的條件は、如何なるものであるか。

「單に今が昔になるばかりでなく、昔がまた今であるところに歴史はある。昔が今であるのは、それが單に過ぎ去つてしまつたものでなく、今になほ働き、影響を及ぼしてゐるためである。」（同書八）歴史が現在に影響すること同様に、經典は我々に種々教理を教へてくれる、而も各宗派に於いては、各々一大佛教を教相判釋し、所依の經典を最高權威たらしめ、以てそのオーソドックスは如何なる場合にも、一字一句不加減の絕對性を宗派人に強制し、その影響力は決定的で、一般歴史以上に其の影響性は強烈である。併し唯だ單に影響すること云ふこのみで、書き更へられる條件となるであらうか。

「もし歴史的なものが影響する仕方にして、ひさしの源から發した水が次第に河床を穿ち、他の流を合せて進むに従つて、附近の土地を灌漑して行くといふが如きものであるならば、そのとき歴史は書き加へられこそすれ、書き更へられる必要は本質的に存しないであらう。」（同書九）我々が經典を唯だ頂いて、それに何等かの解釋を加へて、それを次の時代に傳へて行くことに於いては、何等書き更へられる必然性は存しない。

「歴史が書き更へられる條件は同時に歴史が書かれる條件である。……第一、歴史を書くことは繰り返すことである。傳へられたものはなほ歴史ではない。傳へられたものをいま一度それを繰り返すところに歴史がある。」（同書一〇）傳へられること云ふ場合は昔から今への進みであつて、端初が昔にあるが繰り返すこと云ふ場合は本來手繰り寄せること云ふことであつて、端初は自分の手本で、従つて現在にあること云はれる。傳へられたものを繰り返す所に、書

き更へる云ふ内面的必然性があり、後に傳へる云ふことも出来るのである。

茲に問題となるのは、經典を其の所説の儘に繰り返すのか、又その繰り返すいふことには如何なる新しいことが含まれるか、その繰り返す主體は、如何なる條件の下に置かれるものであるか云ふことである。

「一の時代の終るころには、既に他の時代の萌芽が含まれてゐる。この場合かくの如き不斷の過程を丁度完結せしめ、それによつて歴史の一の全體が與へられるやうな絶對的な時間點があるとしたならば、それはまさに現在を措いてのほかにないであらう。歴史の端初が過去でなく現在であることによつて、歴史の初めと終りとは一致し、かくして全體なるものが與へられ得るのである。」（同書一四）かゝる始終を統一する現在は、一般に考へられる現代云ふやうなものでなく、存在の秩序に屬さない寧ろ時間を創造するやうな現在であつて、存在としての歴史に對して事實としての歴史を呼ぼうと思ふ三木氏は云つてゐる。

茲に私は事實としての歴史こそ、傳へられた經典を繰り返す所の主體であつて、生きつゝある我々自身であること考へて論を進め度い。然らば事實としての歴史を考へられる我々自身も、存在としての歴史及びロゴスとしての歴史は、如何様に關連してゐるであらうか。換言すれば、經典を味ふことに於いて如何に結び付いてゐるだらうか。

「然しこの同じ事實としての歴史は、最も遠き過去をも手繰り寄せ、全體のうちに包むことによつて活かす。死のみあつて生なきころにも、生のみあつて死のなきころにも、共に歴史はなく、歴史とは死と生の統一である。事實としての歴史は、それが過去の歴史を活かすものである限りまさしく『歴史的なもの』であるが、それがこのものを葬るものである限り却て『非歴史的なもの』である。」（同書二二）云はれる如く、事實としての歴史も同位にある我々全體は、經典所説の内容を自分自身の中に包含し、生かす可きものは生かし、葬る可きものは葬つて行く關係にあると考へる。茲に葬る云ふことがある云ふことは、歴史に取つて『非歴史的なもの』と云はれる如く、宗派に於いて

異安心視される條件である。併しこれは事實としての歴史と同位にある我々自體に於ける生と死との關係を、一元的な生と死と考へる誤量に依存する。此の點をもう少し深く考察してみたい。

「ロゴスとしての歴史は存在としての歴史を模寫すると同時に事實としての歴史を表出する。しかもそれが如何に前者を模寫するか云ふ仕方は、それに於いて表出される後者によつて根源的に規定される。」（同書五〇）ロゴスとしての歴史の方向を根源的に規定するものが、事實としての歴史である。經典に對する表現の態度を決定するものが、事實としての我々自體である。此の根本的な事實は史觀或ひは歴史の意義と言ふものに近い。

「ロゴスとしての歴史はその根底に於いて、史觀に依つて規定され、このことを通じて、それは單に存在としての歴史を模寫するに過ぎまらず、また主體的事實を自己のうちに表出せざるを得ない。」（同書一五五）此の表現する場合、唯だ單に傳へられたものを模寫するのではなく、自己の中に一度含有して表現するのである。その含有の仕方が史觀であつて、同時に茲に云ふ「主體的事實を自己のうちに表出せざるを得ない」を意味する。従つて史觀は我々が問題としてゐる最も根本的な我々の取る可き態度であつて、經典を頂く場合如何に生かし如何に葬るかのかの裁判を下す條件である。然るに、「史觀そのものうちに含まれ、それに一定の構造を與へるのは根本的には人間學である。云はねばならない。各々の史觀はそれに相應するそれぞれの人間學に於いて、その最も基礎的な且つ最も決定的な内容を見出す。」

（同書二三七）史觀を根本的に規定する高次の段階に人間學が位する。然らば人間學とは如何なるものであるか。

「人間學は人間の現實の生活の中から生れ、彼等の現實的な生活意義としてつねに既に成立してゐる。然るに人間はもとは事實と存在であるから、かやうな人間學もまた二重の規定のものである。即ちそれは一面人間が事實である限り『現在の歴史』によつて、他面人間が存在である限り『現代の歴史』によつて規定されて與へられる。」（同書二四八）茲に云ふ人間の二重性は、一面主觀的意識的存在であり、他面客觀的受動的存在であることを意味する。それは人體

に精神と肉體の二面があるに同一である。従つて歴史は人間に依つて作られたものであり、同時にその作つた人間に作用するに云ふこともこの二面觀から成立する。

「かくて要するに人間學は事實と存在との二重の規定を受けてゐることにならう。」（同書二五四）人間學も結局事實と存在との二重の規定外にあることは出来ない。従つて最後の問題は事實と存在との關係を明瞭にすることにある。

「然し人間は單に主體的事實でなく、同時に客體的存在である。人間は規定的なものとして主體と客體の統一である。この統一は對立に於ける統一であり、従つて人間はその本性に於いて辯證法的なものである。人間は自己を絶えず二つのものに分裂し、分裂しつつ統一である。かゝるものとして人間は運動的、發展的である。」（同書二六一—二六二）事實と存在とは、瞬間的な存在の秩序に入らない現在に生きる人間に於いて統一せらる。従つて主體的方面のみ取らへるのも、客體的方面のみを取らへるのも共に誤謬である。二者は辯證法的に統一されることに於いて眞實である。

「一般的に云へば、歴史は人間の被造物でありながら、創造者たる人間を隸屬せしめる。かやうな厭迫を越えての發展即ち眞の歴史があるためには、既に云つた如く、事實そのものが眞に運動的、發展的に見られねばならぬ。」（同書二六二）斯様に事實は辯證法的な過程を以て發展して行くものである。従つて事實に相當する我々自身も、經典に表現された儘を單に解釋し薈衍するに止るならば、それは辯證法的でなく、有機體說的、非歴史的發展であつて非實踐的である。即ち「事實は一方主體的に意識のうちに自己を表出するに過ぎまらず、他方客體的に存在に於いて自己を實現する。」（同書二八五）宗教の生命は靜止的でなく、あくまで活動的實踐的でなければならぬ。

私の考へは牽強附會で更に多くの問題が残されるであらうが、茲で三木氏の歴史哲學の結論を引いて、私の問題として來た、佛教史の變遷の妥當性を求めることにする。

「そしてかゝる辯證法こそ、我々の歴史哲學を貫く根本思想であつた。」（同書三〇九）畢竟佛教の發展變遷は、一

つの源から發した水が次第に河床を穿ち、他の流を合はせて進むにつれて、附近の土地を灌漑して行くやうな有機體說的、非實踐的な發達でなく、辯證法的實踐的な非連續の連續的發展であることこそ、正しい妥當的な進み方であることへ度いのである。

四

私は覺束かない論端をニイチエの「表現は限定である」から發して、限定されたものから如何に眞實生命を把握し得るかの疑問に想到し、佛教史變遷の妥當性を、三木氏の「歴史哲學」から學び、同時に我々の經典に對する態度の決定を得るに至つた。

私は更らに此の態度から、經典に對する具體的方法も云ふ可きものを述べてみたいと思ふ。

先づ第一に經典を常に書き更へて行かなければならない。書き更へる云ふことは、唯だ無暗に書き改める云ふことではなく、繰り返すことであり、手繰り寄せることである。此の場合單に傳へられたものをその儘傳へる仕方ではなく、自分のものとして或るものを生かし、或るものを葬つて行く仕方であつて、オソドックスである一字一句不加減は、あくまで絶對的である可きではあるが、精神的には書き更へられなければならない。かくてこそ始めて元祖の精神に、釋迦彌陀二尊の御精神に直參することが出来るのである。

第二に然らば精神的に書き更へることは、如何にして可能であるか、これは我々が眞實に生きる可き道を求めてゐるか否かの問題に歸結する。何是か云ふに、書き更へる云ふことは、唯だ傳へられたものを、その儘傳へるのではなく、自分のものとする云ふ辯證法的なものであるからである。辯證法的發展は實踐的活動的であつて、有機體的發展の如く非實踐的、非活動的ではない。茲に當然努力が必要となつて来る。併しその努力は安價では買ひ得ないもので、又我

々に大きな困難を生ぜしめる。この困難を感じ得ないものは既に經典を拜讀する資格を持たないが、感じ得るに雖もそれは容易ではない。茲に所謂人間の淺ましさが如實に發揮されるのである。我々は飽く迄この困難を克服して行かなければならない。一七九六年ヘーゲルは中央スイス地方を旅行した。スイスに云へば誰れもがその自然美に憧憬を抱くのであるが、併しヘーゲルには何等スイスの自然美は、感動も驚歎も與へてゐない。唯だ瀧だけが彼に取つて、快い喜ばしい眺めであつた。それで彼は書いてゐる。

「瀧が快い何にもものにも捉はれない自由さを有つて水煙をたて、落ちてくるのは好ましいものである。人が強制や暴力を見ないところでは、思想は抑壓を、自然の必然を免れてゐる。生けるもの、即ちつねに自己を解體しつつあるもの、自己を飛散せしめるもの、一つの團塊に凝結しないもの、水久に働きつづけるものは、むしろ自由な戯れの姿をこる。」（甘粕石介譯「ヘーゲル傳」三三）彼は更にそれを眺めてゐる人について書いてゐる。「彼はこの瀧に於いて永遠に同じ形を眺めてゐる。だが同時にそれは決して同じものではない。」（同書三三）反對にグリンデルワルド氷河については、「お前の姿は少しも興味あるものではない。たゞ一種の新しい雪であるに過ぎない。精神にまつてはそれ以上何らの關係を有つものではない。」同（書三三）ヘーゲルの此等の言葉は私に何か重々しいものを與へてくれる。「永久に働きつづけるものは、むしろ自由な戯れの姿をこる」の言葉は我々が問題としてゐる困難解決への指針ではないだらうか。

併し「永久に働きつづける」に云ふ場合、聖道自力的に、修行の段階を追ふてその最終局に於いて、自由の戯れを得ることは考へない。書き更へるに云ふことが辯證法的である以上、非連續の連續で、非連續の間の一面を有し、一大飛躍をす可き契機を内面的に具有してゐる。従つて永遠に働き、永遠に憧憬しなければならぬ。

「人生の悲劇は決して無限となり得ぬ物の限界を擴けようとし、又愚かにも有限の梯子の段の數を増して、無限に到

達しようとする吾々の無益な企に基くのである。」（松浦一著「文學の絶對境」）人生の苦惱は我々が修行の段階を追ひ、徒らに分別を續け、理想境に至らん企てる馬鹿さ加減にあるを看破してゐる。茲には當然大きな飛躍のあることを暗示してゐる。

第三に眞の宗教は如何なるものであらうか。「現在利益の爲めに神に祈る如きはいふに及ばず、徒らに往生を目的として念佛するのも眞の宗教心ではない。されば歎異鈔にも『わが心に往生の業をはけみて申すところの念佛も自行になすなり』といつてある。又基督教に於てもかの單に神助を頼み、神罰を恐れるといふ如きは眞の基督教ではない。此等は凡て利己心の變形にすぎないのである。加之、余は現時多くの人のいふ如き宗教は自己の安心の爲めであるといふことすら誤つて居るのではないかと思ふ。かゝる考へをもつて居るから、進取活動の氣象を滅却して少慾無憂の消極的生活を以て宗教の眞意を得たと思得る様にもなるのである。我々は自己の安心の爲めに宗教を求めるのではない、安心は宗教より来る結果にすぎない。宗教的要求は我々の已まん欲して已む能はざる大なる生命の要求である。宗教は人間の目的其者であつて、決して他の手段とする可き者ではないのである」（西田幾太郎著「善の研究」二六）この嚴肅なる人間生命の要求は、永遠の憧憬の世界であつて、此の永遠の憧憬が眞の宗教である。この憧憬の世界は恰も詩人が自然の世界に逍遙するにも等しいものに違ひない。

「古は太陽が東から出て西に没するものと思つた。科學の眞理は其謬りを修正して、却つて地球が太陽の周圍を廻轉するものであることを教へた。けれども、詩人は今も尙其新しい眞理を無視して、平然として日は東より出で、西に入る、と歌ふことが出来る。何故であらう、詩人の眞理には、動くのが太陽であつても、地球であつても、大なる影響はない。詩人は遂ひに自然の子である。自然の子の眞理は、虚に在つても實に通じ、實にあつても虚に通ずる。而して其虚と實とを一つに連ね、假象と實體とを一つに結び、楯の兩面を一つに包む絶對といふ處に這つて了ふ時に、其處に

唯一つ永劫の眞理として現はれて來るものは、無量の妙味を含んで居る不可知不可得の玄妙なる眞智である。(松浦一著「文學の絶對境」七一) 詩人は自然の中に没入して、自然の中に生きてゐる。我を否定して自然の中に我の肯定を見る。如來の胸中に歸投して、如來の中に生きる。これ實に我生くるに非ず如來我に生き給ふの絶對的信仰に至るのである。即ち我が我を否定し、我に死して如來に生きることは、又我の深き生である。

茲に至つてはじめて、大無碍自在智を得て法爾として如來を拜し、法悅に浸り得るのである。私は不安な足取りでミウウミウミウと進んでゐた。最後に拙論を結ぶに當り、諸君と共に長き憧憬の旅路を辿らんことを願つて已まない。